

## ¿Puede o no la Afectividad Ser Moralmente Valorada?

Eugénio Lopes

lopes\_eugenio@hotmail.com

Recibido 17/11/2020

### Resumen

Cuando se habla de filosofía se habla de antropología. Del mismo modo, cuando se habla de antropología también se debería de hablar de la afectividad.

Sin embargo, hasta hoy, pienso que muchos filósofos han comprendido mal la afectividad en la persona humana, pues han caído en dos reduccionismos: uno considera la afectividad como un componente irracional, es el caso del dualismo; el otro la asocia a un monismo, como se puede verificar en el sentimentalismo y en el psicologismo. De igual modo, aquellos que permanecen en una posición intermedia también la han comprendido mal, como se puede ver, por ejemplo, en la perspectiva aristotélico-tomista. Para estos, la afectividad es siempre premoral y debe ser siempre subordinada a la razón y a la voluntad. De esta forma, no han comprendido que la afectividad tiene también un ámbito espiritual y que, así, es ella quien muchas veces debe integrar la razón y la voluntad, a fin de garantizar la autorrealización de la persona humana. En este sentido, tampoco han visto que la afectividad puede ser valorada desde el punto de vista moral.

Debido sobre todo a estos errores que se han cometido en el ámbito filosófico con relación a la afectividad, he visto que sería bueno repensar la noción de afectividad de la persona humana. Así, de entre todos los autores que he conocido y estudiado, he visto que la propuesta de Dietrich von Hildebrand con relación a la afectividad podría proporcionar muchas respuestas y herramientas para poder solventar estas inquietudes filosóficas y poder evitar reduccionismos, proporcionando interpretaciones más completas.

El filósofo, fenomenólogo-realista, Dietrich von Hildebrand se ha distinguido en muchas áreas de la filosofía, como en la metafísica, en la gnoseología, en la ética, en la antropología, en la religión, etc.. “Casi quiero decir que el genio (artístico) de Adolf von Hildebrand ha sido heredado por su hijo (...) como un genio filosófico” (Husserl: H. Sepp; L. Embree, *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Springer, London, 2010, p. 145 (Traducción del autor)..

No obstante, sin duda alguna, la principal área, aquella en la que con mayor prominencia ha destacado, creemos que fue en el ámbito de la

afectividad, aportando, así, contribuciones que hasta hoy no hubieran sido tenidas en consideración. Husserl lo comprueba. Cuando ha dirigido la tesis de doctorado de Hildebrand ha decidido: “Sin embargo, su verdadera fuerza y sus significativos y originales resultados residen principalmente en la esfera emocional, en los análisis que llenan los capítulos 3º a 8º, de la parte II, y que sorprenden con un conocimiento íntimo sin precedentes de las múltiples formas de la consciencia emocional y sus correlatos representativos. Dicho esto, sólo puedo solicitar el título de *opus eximium* para esta importante obra” [E. Husserl, *Urteil Über Hildebrands Doktorarbeit*, Ed. K. Schuhmann, Aletheia, V, 1992, p. 5 (Traducción al español del autor)].

El mapa afectivo en Hildebrand es muy vasto. Por esto, he decidido presentar directamente un solo tema, o sea de que modo la afectividad se relaciona con la libertad y así, en este sentido, como ella puede ser valorada moralmente.

Para attingir este objetivo, inicialmente me propongo analizar como Hildebrand entiende y concibe la afectividad en la persona humana. Posteriormente analizaré la libertad humana y su relación con la moralidad. Finalmente relacionaré los distintos tipos de libertad en la persona humana con la afectividad, demostrando así al mismo tiempo como la afectividad puede ser moralmente evaluada.

**Keywords:** Afectividad, Libertad, Responsabilidad y Moralidad

**Abstract:**

### *Can Affectivity Be Morally Valued or Not?*

When we talk about philosophy we should talk about anthropology. In the same way, when we talk about anthropology we should also talk about affectivity. However, until today, I think that many philosophers have misunderstood affectivity in the human person since they have fallen into two reductionisms: one considers affectivity as an irrational component, this is the case of dualism; the other associates it with monism, as can be seen in sentimentality and psychologism. At the same time, those who remain in

an intermediate position have also misunderstood it, as can be seen, for example, from the Aristotelian-Thomist perspective. For these, affectivity is always pre-moral and must always be subordinate to reason and will. In this way, they have not understood that affectivity also has a spiritual realm and that, thus, it must often integrate reason and will, in order to guarantee the self-realization of the human person. In this sense, they have not seen that affectivity can be valued from a moral point of view either.

Due above all to these errors that have been made in the philosophical field in relation to affectivity, I have seen that it would be good to rethink the notion of affectivity of the human person. Thus, among all the authors that I have met and studied, I have seen that Dietrich von Hildebrand's proposal in relation to affectivity could provide many answers and tools to be able to solve these philosophical concerns and to avoid reductionisms, providing more complete interpretations.

The philosopher, phenomenologist-realist, Dietrich von Hildebrand has distinguished himself in many areas of philosophy, such as metaphysics, gnoseology, ethics, anthropology, religion, etc. "I almost want to say that the Adolf von Hildebrand's

(artistic) genius has been inherited by his son (...) as a philosophical genius".

However, without a doubt, the main area, the one in which it has stood out most prominently, I believe was in the field of affectivity, thus giving contributions that until now had not been taken into consideration.

The affective map in Hildebrand is very vast. For this reason, I have decided to directly present a single topic, that is, how affectivity is related to freedom and thus, in this sense, how it can be morally valued.

To achieve this objective, I initially propose to analyze how Hildebrand understands and conceives affectivity in the human person. Later I will analyze human freedom and its relationship with morality. Finally, I will relate the different types of freedom in the human person with affectivity, thus demonstrating at the same time how affectivity can be morally evaluated.

**Keywords:** Affectivity, Freedom, Responsibility, Morality, Values

## ¿Puede o no la Afectividad Ser Moralmente Valorada?

**Eugénio Lopes**

lopes\_eugenio@hotmail.com

Recibido 17/11/2020

### 1. La afectividad en la persona humana

Siguiendo a su maestro Husserl, Hildebrand distingue en la persona dos tipos de vivencias: vivencias no intencionales y vivencias intencionales. La diferencia entre estos dos tipos de vivencias está en el hecho que en las vivencias intencionales (*Intentionale Erlebnisse*) el sujeto (*Subjekt*) establece una relación significativa (*bedeutsame*), intelectual (*intellektuelle*)<sup>1</sup> y esencialmente consciente (*bewusste*), motivada (*motiviert*) y no causada (*nicht verursacht*) con un objeto (*Objekt*) o acontecimiento (*Geschehen*)<sup>2</sup>. En este sentido, son ejemplos de vivencias intencionales, los distintos tipos de actos cognoscitivos, las respuestas teóricas, volitivas y afectivas y el ser afectado. Ya las tendencias teleológicas, los meros estados (donde figuran los

101

<sup>1</sup> La palabra intelectual aquí puede crear una cierta perplejidad... O sea, es verdad, como veremos, que todos los actos cognoscitivos son directa y esencialmente intelectuales. Pero, no se puede decir que las respuestas y el ser afectado son directa y esencialmente intelectuales. Cuando Hildebrand aquí dice que una de las características de las vivencias intencionales es el ser intelectual, quiere pues decir que o participan directa o indirectamente del intelecto. Participan directamente y por eso son esencialmente intelectuales los distintos actos cognoscitivos. Participan indirectamente del intelecto y por eso no son esencialmente intelectuales las distintas respuestas y el ser afectado.

<sup>2</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, Trad. J. Norro, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, pp. 190-193.

Para entender mejor esta visión de Husserl, aconsejo sobre todo la lectura de su obra *Investigaciones lógicas*, II, Alianza, Madrid, 1999, pp. 489-530. Sin embargo, se la puede sintetizar con esta su expresión: "Es esta (la intencionalidad) una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general (...). La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido (...). Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de "ser conciencia de algo". Ante todo, nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una "mirada" que irradia del yo puro se dirige al 'objeto' que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa conciencia de él" (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, o.c., Fondo de Cultura Económica, Trad.: J. Gaos, México-Buenos aires, 1949, pp. 198 y 199).

sentimientos corpóreos, psíquicos y poéticos) y pasiones son ejemplos de vivencias no intencionales.

Teniendo en consideración este tipo de distinción, vemos pues que en la persona humana existe un tipo de afectividad espiritual, como podemos comprobar en el ser afectado (*Affiziertsein*) y en las respuestas afectivas (*Affektive Antworten*), donde la persona participa sobretudo con su corazón (*Herz*).

Muy resumidamente, la diferencia entre estos dos tipos de vivencias intencionales afectivas está en el hecho que el ser afectado no es una toma de posición. Él tienen un carácter “centrípeto” (*zentripetal*), pues el objeto me proporciona algo, mientras las respuestas afectivas tienen un carácter “centrífugo” (*zentrifugal*), donde yo comunico algo al objeto<sup>3</sup>. La relación entre el ser afectado y la respuesta afectiva es pues análoga a aquella que existe entre la percepción y la respuesta teórica. O sea, en las primeras, el objeto se dirige a mí, me habla, teniendo, sí, un carácter receptivo. Es un carácter análogo a la percepción. Ya en las respuestas afectivas, tomo una postura y me dirijo al objeto, yo le hablo; se le otorga algo que específicamente le es complementario. Así tiene un carácter espontáneo activo<sup>4</sup>. O sea, mientras en el ser afectado el contenido (*gehalt*) permanece en mí, en la respuesta yo transmito este contenido al objeto. Por ejemplo, yo me conmuevo con la belleza de Venecia, soy afectado por ella. Posteriormente le doy una respuesta y digo: “es bella”. O sea, inicialmente recibo algo –ser afectado; posteriormente doy algo– respuesta afectiva.

Después de analizar, muy resumidamente<sup>5</sup>, la afectividad espiritual en la persona humana, pasemos a analizar como Hildebrand concibe la libertad en la persona humana, para después relacionarla con la afectividad espiritual, y esta con la moralidad.

<sup>3</sup> Esta idea se la puede encontrar en Pfänder que hace la distinción entre vivencias centrípetas y centrífugas (Cfr. A. Pfänder, *Motive und Motivation*, Johann Ambrosius Barth, München, 1963, pp. 128-129).

Sin embargo, otros autores también han adoptado esta distinción, como por ejemplo Ortega y Gasset, que conocía bien el pensamiento de Pfänder, (Cfr. J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 69) y Bauman (Cfr. Z. Bauman, *Liquid Love*, Polity Press, Cambridge, 2003, pp. 9 y 10).

<sup>4</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 208.

<sup>5</sup> Para profundar esto argumento, recomiendo sobre todo la lectura del D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 201-209.

## 2. Libertad humana y espontaneidad animal

En el estudio de la libertad (*Freiheit*), Hildebrand comienza afirmando que esta es algo distinto de la espontaneidad (*Spontanität*) del animal<sup>6</sup>. Esencialmente son dos cosas distintas que no se pueden mezclar, por varios motivos. Uno es que la espontaneidad animal está ‘determinada’ por estímulos externos e internos<sup>7</sup>. Por ejemplo, el león tiene hambre, ve a la gacela y, si no existe ninguno obstáculo externo, la come; del mismo modo, este león ve a la leona y, si no existe ninguno obstáculo externo, realiza el acto sexual. Ahora bien, la libertad humana no está determinada por causas externas o internas<sup>8</sup>; es ‘libre en sí’ (*per se*) y ejecutada a través del centro espiritual libre de la persona. Mi deseo de jugar al fútbol, en sí, es libre y no depende de nada. Por esto, no es un proceso causal<sup>9</sup>. Presupone el conocimiento de una situación objetiva no realizada, pero realizable por mí o en parte por mí, y la consciencia de su importancia subjetiva y objetiva.

Otra característica de la libertad humana, que la distingue de la espontaneidad animal, es el hecho de que con ella la persona humana puede controlar, regular o

---

<sup>6</sup> Esta idea se encuentra, también, en Tomás de Aquino (Cfr. T. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1). Ver, también, *Idem*, I-II, q. 6, a. 2, donde él llama a la voluntad *appetitus rationalis* o *voluntas*, mientras a la espontaneidad animal *voluntarium*.

Aquí, también, gustaría de decir que Hildebrand afirma que en el hombre, también, existe una espontaneidad animal, como por ejemplo el respirar. Sin embargo, el respirar es distinto en el hombre y en el animal, pues el hombre, con su voluntad libre, puede mandar libremente esta inervación, algo que no sucede en los animales (Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 293 y 294). Por otro lado, con la voluntad misma, el hombre puede sostener el respirar, algo que no acontece en la espontaneidad animal.

<sup>7</sup> Cfr. *Idem*, pp. 290-292.

<sup>8</sup> Esta idea, también, se la puede encontrar en Aristóteles (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1; 1111a-b).

<sup>9</sup> En este sentido, me parece pertinente citar esta expresión de Hildebrand: “Quizás se podría objetar: ¿No es un principio metafísico evidente por sí mismo que todo cambio presupone una causa? ¿Cómo puede la voluntad del hombre y la acción originada y dirigida por ella (ya que tanto el querer como el actuar implican que algo llegue a ser) tener lugar sin ser causado o, al menos, sin una razón suficiente para su llegar a ser? ¿No será que la vivencia de esta libertad en nosotros mismos y la suposición de que, también, existe en otras personas es una mera ilusión, puesto que el principio de razón suficiente nos prohíbe admitir cosas tales como la libertad? Como respuesta hemos de decir que, ciertamente, todo llegar a ser –incluso todo ser contingente– requiere una causa para su hacerse real. Pero esto no significa que todo llegar a ser –o todo ser contingente– deba ser necesariamente el resultado de una larga cadena de causas o un eslabón de esta cadena” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 286).

contrariar sus tendencias, no por tendencias superiores, sino por razones presentadas por el intelecto o el corazón<sup>10</sup>. Por ejemplo, yo puedo estar saciado y, no obstante, puedo comer más porque sé que, por distintos motivos, voy a necesitar de más energía durante el día o porque sé que voy a estar mucho tiempo sin poder volver a comer. Por otro lado, yo puedo tener hambre y, sin embargo, puedo dar mi comida a una persona más necesitada que yo. Del mismo modo, puedo ver una bella chica, sentir atracción sexual por ella y, aún ella queriendo y no existiendo ningún obstáculo externo, no realizar el acto sexual con ella por amor y respeto a mi mujer. Con estos ejemplos, se puede verificar que con la voluntad se puede hacer algo contra nuestra naturaleza y, también, contra nuestro corazón o, en otros casos, contra nuestro intelecto. En contrapartida, la espontaneidad animal, como vimos, no puede hacer nada contra los instintos, o sea no puede seguir otra dirección sino aquella impuesta por los instintos.

El poder elegir entre distintas posibilidades o fines es otra característica de la voluntad<sup>11</sup>. Esto no se da en la espontaneidad animal<sup>12</sup>. Yo puedo querer beber una cerveza en lugar de agua o de vino; o puedo usar un perfume en lugar de otro; o bien puedo optar por vivir en los Estados Unidos en lugar de Italia. Esto no se verifica en la espontaneidad animal. Se puede decir que en la espontaneidad animal no existe una toma de postura consciente, intelectual y significativa con el objeto.

La libertad de la voluntad, creada por Dios, y que se da de modo evidente, es, pues, a la par de la facultad de conocer, uno de los mayores privilegios y una de las notas esenciales de la persona en cuanto *Imago Dei*. Así, por esencia, es de todo imposible que una persona no sea libre. Puede estar privada de facto de ser capaz de realizar y actualizar su libertad, como acontece en el enfermo mental y en los chicos; sin embargo, esto no impide que podamos decir que toda persona es libre<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. *Idem*, p. 292. Aristóteles decía que: “un deseo puede ser contrario a una elección” [Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1; 1111b, 15 (Traducción al español hecha por mí)].

<sup>11</sup> En este sentido, Hildebrand critica a Aristóteles que decía que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que conduce a los fines” [*Idem*, III, 3; 1112b, 13 (Trad.: J. Martínez)].

<sup>12</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 292.

<sup>13</sup> En este sentido, es pertinente citar a Viktor Frankl, quien distingue la libertad interior de la libertad exterior. Esto es, muchas veces la vida impide que uno realice algo que quería hacer, como sucede por ejemplo en la persona parálitica que no puede jugar fútbol –libertad exterior. Sin embargo, a ninguno se le quita la capacidad interna, su libertad interna, de adaptarse a esa circunstancia y de darle un sentido. Por otro lado, una persona víctima de una gran injusticia, que no puede cambiar su situación,

Como se sabe, el tema de la libertad es muy profundo y vasto, habiendo ocupado durante siglos gran parte de las investigaciones y discusiones filosóficas. Es imposible ofrecer aquí un abordaje exhaustivo sobre la cuestión metafísica de la libertad. Como Hildebrand también lo hizo, me remito a describir los diferentes tipos de libertad que son indispensables para comprender su relación con la responsabilidad y la moralidad y ciertamente con la afectividad espiritual. Sin embargo, antes, veamos cuál es la relación entre la libertad, la responsabilidad y la moralidad.

## 2. Libertad y moralidad

Después de ver que libertad humana y espontaneidad animal son esencialmente distintos en el pensamiento de Hildebrand, estamos en condiciones de comprender y profundizar en la noción de libertad, los distintos tipos de libertad, su relación con la moralidad y, también, con la afectividad espiritual. Toda esta descripción es importante no solo pues para comprender posteriormente la relación imprescindible y 'simbiótica' de la libertad en la afectividad espiritual, pero, también, para comprender que la afectividad espiritual puede ser muchas veces valorado desde el punto de vista moral, una novedad que Hildebrand introduce en el ámbito ético-afectivo.

Hildebrand comienza pues diciendo que existe una relación necesaria y profunda entre la moralidad (*Moralität*) y la responsabilidad (*Verantwortung*); ellas van siempre emparejadas y no se pueden desvincular<sup>14</sup>. Somos responsables de la hipocresía, de la impureza, de los robos, etc. Sin embargo, no somos responsables de nuestros disvalores estéticos o intelectuales. Tampoco lo somos de un cataclismo. En este sentido, hablando de responsabilidad, hablamos, también, de libertad, pues solo somos responsables de todo aquello que podemos escoger o rechazar libremente, de

---

siempre puede elegir internamente el modo de dar sentido a esto. Para profundizar el concepto de libertad interior en Frankl y que demuestra propiamente, como sostiene Hildebrand, que a la persona le pertenece por esencia la libertad, sugiero la lectura de dos de sus libros: *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*, Wien Franz Deuticke, Wien, 1950 y *trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1982.

<sup>14</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 277.

lo que está en la esfera de nuestro poder. Sin libertad no existe pues responsabilidad<sup>15</sup>. La necesaria relación que existe entre la responsabilidad y la libertad es pues tan evidente como la necesaria relación que existe entre la responsabilidad y la moralidad. Así, “la conexión tanto entre la responsabilidad y la moralidad como entre la libertad y la moralidad son ejemplos clásicos de situaciones objetivas esencialmente necesarias; típicas *veritate aeternae* en el sentido agustiniano”<sup>16</sup>. De este modo, si negamos la libertad, todos los conceptos de bondad y de maldad moral pierden su sentido y la moralidad cae por tierra.

Hablando y conectando la libertad, la responsabilidad y la moralidad, es fundamental, también, destacar el alcance de la responsabilidad, esto es, de qué forma y modo somos responsables por algo, hasta dónde llega nuestra responsabilidad. La extensión de nuestra responsabilidad se relaciona pues con el alcance de nuestra libre influencia en las cosas. Existen, pues, cosas que son alcanzadas por nuestra libre influencia directa, cosas que son alcanzadas por nuestra influencia indirecta, cosas con las cuales cooperamos etc.. Cuando calumniamos a alguien somos directamente responsables por ello, pues está en nuestro libre poder directo hacerlo o no. Cuando no poseemos una virtud, no somos responsables directamente por ello, pues poseer o no una virtud no está en nuestro libre poder directo; sin embargo, somos responsables indirectamente de no poseerla. O sea, nuestro libre influjo no alcanza directamente el poseer o no una virtud, sino indirectamente. Por otro lado, somos, también, responsables cuando ‘cooperamos’ con sentimientos alegría por un acto de injusticia hecho a un nuestro enemigo, esto es cuando permanecemos indiferentes a esta mala respuesta afectiva o, en el peor de los casos, cuando le decimos ‘sí’, etc.

Así, para comprender el alcance de la responsabilidad es pues necesario comprender los distintos tipos de libertad. Esta distinción será además importante para comprender cuándo somos responsables por nuestra afectividad y así cuándo él

<sup>15</sup> Cfr. *Idem*, p. 305.

<sup>16</sup> Cfr. *Idem*, p. 277. Para entender el concepto de verdad eterna en Agustín se puede ver, sobre todo, sus obras *De Libero Arbitrio*, II; *De Trinitate*, IX, 6 y *Liber Soliloquiorum*, II, 58. Sin embargo, este concepto también se puede encontrar en Platón, por ejemplo en su obra el *Fedón*, en Tomás de Aquino, en su obra *De Veritate*, I y XVI, y en muchos autores modernos, como en Leibniz, por ejemplo en sus obras *De arte combinatoria* y *Meditatione de cognitione, veritate et ideis*.

puede ser valorado moralmente. Además también sirve, de forma indirecta, para mencionar muchos tipos de libertad que no son considerados por los estudiosos de Hildebrand.

## 2.1. La libertad ontológica

Para Hildebrand, la respuesta volitiva, el acto de la voluntad, presenta ontológicamente dos perfecciones o dimensiones, que se relacionan esencialmente entre sí: 1) la persona puede dar libremente una respuesta (*Antworten*) a un objeto que tiene importancia –pudendo esto ser algo solo subjetivamente satisfactorio, un bien objetivo o un valor, según Hildebrand; 2) la persona puede comenzar y mandar libremente una cadena causal iniciando algunas actividades de nuestro espíritu y cuerpo. A la primera perfección, la denomina ‘voluntad que toma postura’, a la segunda, ‘voluntad que manda’<sup>17</sup>. Veamos y profundicemos pues en qué consiste cada una de estas perfecciones.

La voluntad que toma postura es la dimensión más profunda y decisiva de la libertad y se refiere a las actividades mediante las cuales realizamos la situación objetiva que todavía no es real. Ella presenta dos particularidades: tanto la decisión con relación a un objeto dotado de importancia como, también, la capacidad de escoger entre diferentes objetos motivadores<sup>18</sup>. O sea, con relación a la primera particularidad, comprende la capacidad de la persona de conformarse libremente a un objeto con importancia y de darle una respuesta que solo depende de ella darla o

---

<sup>17</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 279. Ya Tomás de Aquino decía: “*quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri*” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4).

“El acto de la voluntad es doble: uno, el que es de la voluntad inmediatamente, como extraído (*elicitus*) de ella; es decir, el querer. El otro es el acto de la voluntad mandado (*imperatus*) por ella y realizado mediante otra potencia, como andar y hablar, que los manda la voluntad mediante la potencia motriz. Pues bien, en cuanto a los actos mandados por la voluntad, ésta puede sufrir violencia en la medida en que la violencia puede retener los miembros exteriores para que no cumplan el mandato de la voluntad. Pero en cuanto al propio acto mismo de la voluntad, no puede inferírsele violencia” (Trad.: Á. Casado).

<sup>18</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 285.

no darla. En este sentido, la postura específica que la persona adopta delante del objeto dotado de importancia no depende pues de sus disposiciones, de su educación, de su carácter, de su medio, de la sociedad donde está, ni de algo exterior a ella, ni tampoco del desarrollo de su entelequia<sup>19</sup>. Es verdad que aquí el acto de la voluntad es motivado por el objeto o acontecimiento dotado de importancia, sin embargo, está en la libertad de la persona dejarse motivar y rendirse por tal motivación; de decirle 'sí' o 'no' a su poder motivacional. La persona es libre, por ejemplo, de cometer adulterio. Nada ni nadie le obliga a ello. Es libre y por eso cabe solo decirle 'sí' o 'no' quiero cometer adulterio y traicionar a mi mujer.

Ya con relación a la segunda particularidad, comprende la capacidad de la persona de escoger entre distintos objetos que poseen todos ellos un poder motivador<sup>20</sup>. La persona es, así, libre de escoger y optar por un objeto que es importante solo subjetivamente o por un objeto valioso intrínsecamente, o sea un valor. La persona es libre tanto de escoger entre calumniar a 'otra' porque le tiene envidia, como, también, es libre de preservar el honor de esta, porque es justo hacerlo<sup>21</sup>.

Como se puede ver, esta perfección de la voluntad, que comporta estas dos particularidades se relaciona con el ámbito moral pues somos libres de obedecer o de despreciar la obligación moral. Sin embargo, esta perfección de la voluntad no se relaciona y alcanza la afectividad. No somos libres aquí de querer o no ser afectados o de dar una cierta respuesta afectiva por un objeto dotado de importancia, o de querer ser afectados o de dar una respuesta afectiva a un objeto en lugar de otro.

Con relación a la segunda perfección de la voluntad, la voluntad que manda, se puede decir que se caracteriza por ser dueña de todas las acciones, por mandar espontáneamente ciertas actividades, de convertirse en causa libre y originaria de una cadena causal. Se trata del influjo de la voluntad en la realización de algo, de intervenir en el curso de los acontecimientos y de modificar algo. La persona es, pues, libre de caminar, de hablar, de escribir, etc. Esta perfección no se refiere a su decisión con relación a un objeto dotado de importancia ni tampoco a una elección

<sup>19</sup> Cfr. *Idem*, pp. 286 y 287. Sin embargo, esto no quiere decir que no la puedan influenciar.

<sup>20</sup> De cierto modo, esta idea se encuentra, también, en Agustín (Cfr. Agustín, *De Civitate Dei*, V, 10).

<sup>21</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 280 y 283-384.

entre dos o más objetos dotados de importancia, como sucedía en la perfección anterior<sup>22</sup>.

La capacidad de intervenir libremente en el mundo y en su propia vida física y espiritual con sus acciones es uno de los mayores dones concedidos al hombre<sup>23</sup>. Es verdad que la intervención y el ser causa de muchos procesos en el mundo, también, se puede verificar en las bestias, sin embargo, como vimos anteriormente, ellas no lo hacen libremente, sino por puro instinto<sup>24</sup>. Así, “el hombre no solo está capacitado para ser un eslabón en una cadena causal, sino que, si ha captado la importancia de un bien, puede, también, iniciar un nuevo proceso causal libremente elegido y orientado consciente y significativamente a un fin”<sup>25</sup>.

Analizando la anterior perfección de la voluntad, vimos que ella no se relaciona directamente con la afectividad. Lo mismo sucede con esta segunda perfección de la voluntad. La voluntad que manda no puede pues libremente ordenar que seamos afectados y así demos una respuesta afectiva a un objeto. No puede ser la causa libre y originaria de nuestra afectividad.

Vimos las características esenciales de cada perfección de la voluntad. No obstante, la nota esencial que las distingue es el hecho de que a la segunda perfección se la puede perder, como sucede, por ejemplo, cuando la persona sufre un gran accidente que la paraliza o a través de una violencia exterior. Lo mismo no sucede con la primera dimensión; a esta jamás se la puede perder o eliminar, mientras la

---

<sup>22</sup> Cfr. *Idem*, p. 280. Se puede efectuar una objeción y decir que la capacidad de la voluntad de mandar libremente ciertas actividades, como aquellas que presenté, es un tipo específico de causalidad, como acontece en las emociones que provocan una resonancia corpórea. Hildebrand responde pertinentemente, diciendo que existe, también, una relación de causalidad entre la voluntad y las actividades ordenadas por ella. Sin embargo, se trata aquí de un nuevo tipo de causalidad, pues incluye por esencia la libertad. Aquí, la voluntad tiene la capacidad de, libremente, mandar ciertos movimientos para la realización de aquellas situaciones objetivas no reales, pero que hemos decidido realizar. Están pues en la esfera de nuestro poder; de libremente mandarlas o abstenernos de producirlas o de mandar en otra dirección. En la causalidad existente, por ejemplo, entre las emociones y la resonancia corpórea no interviene ni puede intervenir la libertad. Acontece sin ella. Así, cuando tenemos una emoción no podemos libremente mandarle a nuestro cuerpo que reaccione de aquel modo. No está pues en la esfera de nuestro poder *Idem*, pp. 281-283.

<sup>23</sup> Esta idea, también, es compartida por Tomás de Aquino (Cfr. T. Aquino, *Contra Gentiles*, III, 9).

<sup>24</sup> En este sentido, Scheler distingue entre ambiente y mundo; para las bestias existe un ambiente, ‘*Umwelt*’, mientras que para el hombre existe un mundo, ‘*Welt*’ (Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1949).

<sup>25</sup> D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 281.

persona esté en plena posesión de su razón. No hay nada que pueda obligar a la persona a decir 'sí' o 'no' con su voluntad<sup>26</sup>.

Anteriormente he afirmado que la voluntad tiene dos perfecciones o dimensiones distintas entre sí. Sin embargo, también, he afirmado que ellas se relacionan esencialmente entre sí. ¿Como? Según Hildebrand, esto se verifica de dos modos:

Primero se verifica en la 'palabra interior' específica del 'querer' (*Wollen*). O sea, la palabra interior del querer en sentido estricto es "tú debes ser gracias a mí o en parte por mí"<sup>27</sup>. Así, esta palabra sería imposible si la voluntad no poseyese, también, la capacidad de mandar libremente actividades a través de las cuales se puede alcanzar el fin de la voluntad, y si nosotros no tuviésemos consciencia de esta capacidad<sup>28</sup>. Solo podemos querer un objeto dotado de importancia que puede ser realizable y, también, ser accesible, o mejor, que se mostrase accesible, a nuestro poder. En este sentido, la palabra interior del querer presupone pues necesariamente el conocimiento de la segunda perfección de la voluntad, el conocimiento de que la realización del objeto dotado de importancia está en nuestro poder. Caso contrario la persona permanecería con un simple deseo. Esto es lo que distingue el 'querer' del 'deseo', según Hildebrand, pues en el deseo no se presupone esta segunda perfección de la voluntad. Así, mientras la palabra interior del 'querer' es, como vimos, "tú debes ser gracias a mí o en parte por mí", que ya presupone esta segunda dimensión de la voluntad, la palabra interior del 'deseo' es solo "tú debes ser"<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Esta idea se puede, también, encontrar en Tomás de Aquino (Cfr. T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 4). Ver asimismo Calderón de la Barca en su obra *El mágico prodigioso*, III, 6.

<sup>27</sup> En cierto sentido esta idea se puede encontrarla en Aristóteles cuando decía: "Parece que el hombre es el inicio de las acciones, que la voluntad se refiere a las cosas que son realizables por uno mismo" [Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 3; 1112b; 32-33 (Trad.: J. Martínez)].

En cierto sentido, esta idea también se la puede ver en Scheler (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Trad. H. Sanz, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 80 y 81).

<sup>28</sup> "Mientras que la respuesta libre al valor de la existencia de algo como tal (es decir, la palabra interior 'tú debes ser') no implica capacidad del hombre de iniciar una nueva cadena causal, el querer en sentido estricto sí la presupone e incluso presupone, también, la consciencia de esa capacidad" (D. Hildebrand, *Ética*, o.c. p. 282).

<sup>29</sup> *Ibidem*. Idea idéntica se encuentra en Aristóteles que decía: "La elección no lo es de cosas imposibles; y si alguien dijera que las ha elegido, parecería que es bobo. El deseo, en cambio, lo es de cosas imposibles, como, por ejemplo, de la inmortalidad. También el deseo se refiere a las cosas que no podrían conseguirse de ninguna manera por uno mismo, como, por ejemplo, que venza un actor o un atleta. Nadie elige cosas así, sino todas aquellas que cree que pueden producirse por uno mismo. Más todavía: el deseo tiene que ver, más bien, con el fin, mientras que la elección lo es de aquello que

Por otro lado, si bien Hildebrand no lo explicita profundamente, la segunda perfección de la voluntad, el iniciar una cadena causal, la capacidad de intervenir en el mundo, solo es posible a través de la palabra interior específica de la voluntad. Si no existe esta palabra interior, la segunda perfección de la voluntad no puede intervenir, es ciega o interviene por puro automatismo<sup>30</sup>.

## 2.2. La libertad directa

A lo largo del tiempo, uno de los problemas que la ética ha tenido de enfrentar fue saber hasta dónde se extiende la responsabilidad. Anteriormente vimos que existe una relación necesaria entre la moralidad, la responsabilidad y la libertad. Para conocer hasta dónde se extiende la responsabilidad es fundamental conocer el alcance de la libertad humana. Abordemos, por lo tanto, el principal alcance de la libertad directa (*Direkte*) en la realización de una o de otra situación objetiva<sup>31</sup>.

El primer alcance de la libertad directa se relaciona con la segunda perfección de la voluntad que vimos anteriormente. O sea, la esencia del mandar va desde la inervación inmediata de los movimientos de nuestros miembros hasta la realización de un estado de cosas a través de una cadena de causas iniciada por nosotros.

El segundo alcance se relaciona con el hecho de que nuestra libertad directa puede tener una influencia positiva o negativa. Esto es, existen cosas que con nuestra libre influencia podemos traer a la existencia, pero que, al mismo tiempo, no podemos destruir. Por ejemplo, si en el matrimonio el marido promete entregarse, amar y ser fiel a su mujer todos los días de su vida, en la prosperidad y en la

---

conduce al fin. Por ejemplo, tenemos deseo de estar sanos, pero elegimos aquello por lo que sanamos, y también queremos ser felices y así lo afirmamos, pero no es adecuado decir que lo elegimos. En general, parece que la elección tiene que ver con lo que depende de nosotros" [Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1; 1111b, 20-30 (Trad.: J. Martínez)].

Pero, volviendo al pensamiento de Hildebrand, se puede todavía decir que, aunque se añadiese al 'tú debes ser' el 'tú serás' no se alcanzaría la palabra específica del querer. Se permanecería pues en la esperanza.

<sup>30</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 285.

<sup>31</sup> En su libro *Ética*, Hildebrand afirma que allí es imposible describir con profundidad el alcance de nuestra libre influencia directa en la realización de una determinada situación objetiva, y que lo hará en una obra posterior. Sin embargo, no lo hace. Yo aquí tampoco lo voy a hacer, para no huir del tema. Además, esta breve descripción de las características del alcance de la libertad directa es suficiente para comprender esta problemática.

adversidad, y en la salud y la enfermedad, no puede mañana disolverla o hacer caso de no haberla hecho. Este marido es libre de casarse y así de prometer aquello a su mujer. No obstante, después de que esta vinculación sea real no puede disolverla.

El tercer alcance se refiere, a su vez, con la situación de que podemos libre y directamente destruir determinadas cosas. No obstante, somos incapaces de restituir el *status quo*. Por ejemplo, cuando matamos a una persona, después de hacerlo, no podemos resucitar a esa persona...

Por último, el cuarto alcance, se relaciona con el hecho de que podemos con nuestro influjo directo realizar cosas como, también, restablecerles el *status quo*. Por ejemplo, si yo calumnio a alguien, puedo restablecer el honor que esta persona perdió a causa de mi calumnia, diciendo y asumiendo a las personas frente a quienes la he calumniado que transmití una información errada de esta persona. Del mismo modo, si yo soy injusto puedo volver atrás y restablecer la justicia.

Después de esta caracterización, estamos en condiciones de relacionar el influjo de la libertad directa con la afectividad. Así, la libertad directa no puede hacer que seamos o no afectados por un determinado objeto o acontecimiento dotado de importancia y así le demos una cierta respuesta afectiva. O sea, no podemos engendrar libre y directamente estas dos vivencias intencionales afectivas; no cae en el influjo directo de nuestra libertad. Por ejemplo, yo veo una bella obra de arte, imaginemos la “*Pietà*” de Michelangelo. Después de verla, yo puedo o no ser afectado por muchos de sus valores y darles las debidas respuestas afectivas (existen personas que infelizmente no lo son...). Si yo no soy afectado y no doy las debidas respuestas afectivas, no puedo con mi libertad directa ‘imponer’ u ‘obligar’ a mi corazón para que lo sea. Solo indirectamente, como veremos<sup>32</sup>.

Así, pasemos a describir la libertad indirecta. Esta descripción será fundamental no solo para entender su esencia, sino, también, para profundizar la esencia de la libertad directa.

### 2.3. La libertad indirecta

---

<sup>32</sup> Cfr. *Idem*, p. 306.

Anteriormente he caracterizado el alcance de la libertad directa. Sin embargo, esta caracterización no sirve para distinguir fundamentalmente la libertad directa de la libertad indirecta (*Indirekte*). Esta diferencia va en otra dirección, ya que se refiere al hecho de si está en nuestro poder, directo o indirecto, traer a la existencia algo o aniquilar algo (atención aquí pues en este sentido es erróneo pensar que lo que distingue y divide nuestro libre influjo directo de nuestro libre influjo indirecto es simplemente el grado de nuestro poder sobre nuestra libertad). O sea, se refiere al modo como hacemos algo o destruimos algo, esto es directa o indirectamente. Así, está dentro del influjo de nuestra libertad directa cuando podemos hacer o destruir algo a través de una cadena causal o de la cooperación de otros factores. Este hacer o destruir algo es, por lo tanto, el fin de nuestra voluntad. Por ejemplo, está dentro del influjo de mi libertad directa escribir estas palabras que ahora estoy escribiendo; aquí el fin directo de mi voluntad es escribir estas palabras. Del mismo modo, está dentro del influjo de mi libertad directa decir siempre la verdad; aquí el fin directo de mi voluntad es pues decir la verdad. En contrapartida, no está dentro del influjo de nuestra libertad directa, sino solo dentro del influjo de nuestra libertad indirecta, cuando no podemos alcanzar el fin de nuestra voluntad a través de una cadena causal, esto es directamente, sino contribuyendo de cierto modo a su realización o a su aniquilación, o sea, preparando, desde el inicio el ‘camino’ para su realización o aniquilación, esto es indirectamente<sup>33</sup>. En este sentido, es verdad que nuestra contribución es libre, podemos mandarla libremente, perteneciendo así a la zona de la influencia directa. No obstante, el fin al cual se dirige nuestra voluntad es inaccesible a nuestro poder directo, sino solo al indirecto.

Resumidamente, y como Hildebrand afirma, “con la expresión ‘ámbito de nuestra libertad indirecta’ nombramos, por tanto, todas las actividades que se dirigen a un fin con cuyo venir al ser podemos colaborar, aunque su realización esté fuera de nuestro poder directo”<sup>34</sup>. Por ejemplo, no está en el influjo de mi libertad directa que mi amigo se convierta de su adulterio. Mi libertad no puede directamente

---

<sup>33</sup> “Nuestra influencia indirecta se extiende, de modo especial, a las cosas que reclaman, por su valor o disvalor, un interés apasionado en su existencia o en su destrucción, pero que quedan fuera de nuestro poder y que, por consiguiente, su realización no puede ser nuestro fin directo en un sentido estricto” (*Idem*, p. 307).

<sup>34</sup> *Idem*, pp. 307 y 308.

convertirlo. Sin embargo, en este caso, yo puedo colaborar y contribuir a su conversión. Yo puedo usar mi libertad indirecta, como dándole consejos y testimoniando con mi vida estos consejos, a fin de enseñarle y disminuir su ignorancia, o de alejar los obstáculos que lo ciegan y así prepararle el camino y ayudarle a su conversión. No obstante, su conversión depende solo de él y jamás mi libertad se puede dirigir y alcanzar directamente este fin<sup>35</sup>. Del mismo modo, como vimos anteriormente, no está dentro de mi libertad directa ser afectado y responder afectivamente de modo correcto, por ejemplo, por la '*Pietà*' de Michelangelo. Yo, con mi libertad directa, no puedo obligar e imponer mi corazón a ello. Sin embargo, está dentro de mi libertad indirecta el poder ser afectado y dar la debida respuesta afectiva a la '*Pietà*'. Con mi libertad indirecta puedo pues 'preparar el camino' de varios modos para que, la próxima vez que vea la '*Pietà*', mi corazón sea 'perforado' por los diferentes valores que ahí se encuentran y responda afectivamente de modo correcto<sup>36</sup>. Por ejemplo, yo puedo libremente leer un buen libro que me ayude a comprender el arte y en particular a la '*Pietà*'<sup>37</sup>. Si no conozco quién fue Jesucristo, puedo, también, libremente estudiar su persona y por qué razón él murió, es decir aquello que está retratado en la '*Pietà*' (Para Hildebrand existe una relación esencial y necesaria entre la afectividad espiritual y los diferentes tipos de actos cognoscitivos. Con mi libertad indirecta puedo intervenir e influir en mis actos cognoscitivos que posteriormente serán el presupuesto para las vivencias intencionales afectivas. Sin embargo, como vemos aquí claramente, la 'libertad indirecta' no interviene directamente en la afectividad espiritual, sino que le prepara el camino). Existen, pues, varios modos de hacer con que podemos tener correctas vivencias afectivas

<sup>35</sup> En mi opinión, el ámbito de la influencia de la libertad indirecta se verifica muy bien y de forma más bella en el ámbito teológico. Por ejemplo, en mi vida me puedo encontrar con circunstancias a las cuales no puedo remediar con mi libertad directa, como la conversión de mi amigo, una enfermedad incurable en mí o en un familiar, etc. Pero yo puedo intervenir en estos casos con mi libertad indirecta a través de mi oración dirigida a Dios. Con mi oración puedo rogar a Dios que con Su gracia venga en auxilio e intervenga, ahí donde yo no puedo libre y directamente intervenir.

<sup>36</sup> Ya Hartmann afirmaba que "en general, es perfectamente posible un aprender a ver, un despertar de la toma de contacto, una configuración y educación del órgano para el valor" (N. Hartmann, *Ética*, Trad. J. Palacios, Encuentro, Madrid, 2011, p. 54).

<sup>37</sup> Por esto, Hildebrand afirma que un artista capta y es más afectado por los valores: porque está familiarizado con ellos (Cfr. D. Hildebrand, *Ästhetik*, I, Josef Habel, Regensburg, 1977, pp. 360 y 361).

usando nuestra libertad indirecta, allí donde nuestra libertad directa no puede llegar ni hacer nada.

Nuestra participación en la realización de algo que no está al alcance de nuestra libertad directa, sino solo de nuestra libertad indirecta, tiene varias tonalidades y formas. Puede consistir en crear las circunstancias favorables o en quitar un obstáculo; puede consistir en una palabra dicha en el momento oportuno, que produce frutos en el alma de otra persona; puede consistir en el ofrecimiento de sacrificios; amando y perdonando a la persona; puede consistir en nuestro testimonio y coherencia de vida; puede ser regalándole una película o un buen libro; puede ser alejando a la persona de un sistema educativo malo e introduciéndola en uno bueno; puede ser sometiéndola a la influencia, de forma correcta y saludable, de buenos ejemplos y de modelos; puede ser alejándola de un grupo de personas malo e introduciéndola en un grupo bueno, etc.. Algunos de estos casos se pueden, también, aplicar a nosotros si se trata de nuestro crecimiento y perfección espiritual. Los ejemplos de cómo podemos usar nuestra libertad indirecta a fin de realizar algo son pues muchísimos...

Hablando de libertad directa e indirecta, conviene hablar de responsabilidad y de moralidad, pues, como vimos anteriormente, no se pueden disociar. Van siempre juntas. Así, la responsabilidad abarca más que la libertad directa y se extiende, también, a la libertad indirecta. Esto es, existen cosas de las cuales somos responsables que están dentro de la libertad directa. Yo soy responsable de decir o no la verdad en una determinada situación. Yo, también, soy responsable de ser injusto o no en una determinada situación. No obstante, también, existen cosas de las cuales somos responsables no directamente, sino indirectamente. O sea, están fuera del alcance de nuestra libre influencia directa. Sin embargo, no están fuera totalmente de nuestra libertad. Podemos contribuir indirectamente a su existencia o no, como vimos<sup>38</sup>. De este modo, nuestra responsabilidad estará en proporción con el alcance

---

<sup>38</sup> Ya Agustín ponía en relieve todo de lo que de un modo o de otro somos responsables. En sus *Confesiones* no solo se arrepiente de las cosas que están en su poder directo, sino, también, de todo lo que no pertenece al influjo directo de nuestra libertad, esto es que pertenece a nuestra libertad indirecta.

de esta contribución. Y “mientras no hayamos agotado todas las posibilidades que están en nuestra mano, no debemos considerarnos exentos de responsabilidad”<sup>39</sup>.

Volvamos a los ejemplos anteriores, el caso de la conversión de mi amigo y el caso de ser afectado y responder afectivamente de forma correcta a la ‘*Pietà*’ de Michelangelo. En el primer caso, es verdad que la conversión puede depender principalmente de mi amigo. Yo no puedo con mi libertad directa convertirlo, como vimos. Sin embargo, a pesar de esto, yo no estoy totalmente exento de responsabilidad. Yo puedo contribuir y mucho a esta conversión. Imaginemos que mi amigo es adúltero, que necesita convertirse de su vida adúltera. Yo puedo, con mi libertad indirecta, por ejemplo, darle consejos; puedo ofrecerle un buen libro que hable de la fidelidad matrimonial, por ejemplo *La esencia del amor* de Hildebrand; si soy casado, puedo testimoniar con mi vida el amor y la fidelidad incondicional a mi mujer, aun en las situaciones más difíciles; puedo invitarlo a mi casa para ver una buena película que defienda el valor de la fidelidad matrimonial, por ejemplo “*When a man loves a woman*” de Andy Garcia y de Meg Ryan o “*La vita è bella*” de Roberto Benigni y de Nicolleta Braschi; puedo de igual modo presentarle a mis amigos y otras personas que vivan la fidelidad matrimonial, etc.. No faltan casos, de cómo lo puedo ayudar, usando mi libertad indirecta para que se convierta...

Pasemos al segundo caso, el ser afectado por la ‘*Pietà*’ de Michelangelo y dar la correcta respuesta afectiva. Como vimos, cuando he hablado de la libertad directa, las vivencias afectivas espirituales no pueden ser originadas libre y directamente. Yo no puedo imponer libre y directamente a mi corazón ser afectado y responder afectivamente por ejemplo por la ‘*Pietà*’. Sin embargo, mi libertad indirecta puede intervenir y preparar el terreno para que estas vivencias afectivas intencionales ocurran. Recordemos los ejemplos que he dado: yo puedo leer un buen libro que me ayude a comprender el arte y en particular a la ‘*Pietà*’. Si no conozco quién fue Jesucristo, puedo, también, libremente estudiar su persona y por qué razón él murió, es decir, aquello que está retratado en la ‘*Pietà*’.

Volvamos a la relación esencial y necesaria entre la libertad, la responsabilidad y la moralidad. Cuando se habla de una de ellas, se presuponen obligatoriamente las otras. No las podemos disociar. Vimos, también, que la libertad indirecta implica

<sup>39</sup> D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 307.

esencial y necesariamente responsabilidad, pues ella puede contribuir a la realización de algo. Y cuanto mayor es el alcance de esta contribución, mayor es la responsabilidad. Vimos de igual modo que podemos con nuestra libertad indirecta contribuir, preparar el camino, para tener ciertas vivencias afectivas intencionales. Así se puede concluir la afectividad espiritual en la persona humana implica responsabilidad y puede ser valorada desde el punto de vista moral. Esta es una novedad introducida por Hildebrand en el ámbito de la ética. Esto es que nuestra afectividad puede ser valorada desde el punto de vista moral. Algo muy importante y que fue despreciado durante mucho tiempo.

#### 2.4. La libertad cooperadora

Después de analizar la distinción entre la espontaneidad animal y la libertad humana; después de comprender la relación esencial y necesaria entre la responsabilidad y la moralidad; después de entender la distinción entre la libertad ontológica, la libertad directa e indirecta, tenemos que tratar otro tipo de libertad, la libertad cooperadora (*Mitwirkende Freiheit*), que es incluso más decisiva que nuestra libertad indirecta y que, en ciertos casos, se presupone para el desarrollo de la libertad indirecta. Además, este análisis nos va a permitir profundizar y comprender mejor los otros tipos de libertad ya estudiados en el pensamiento de Hildebrand.

La libertad cooperadora, el otro modo de desarrollo de la libertad, se caracteriza por ser “la actitud libre ante las vivencias que ya existen en nuestra alma”<sup>40</sup> (no se relaciona pues con su venida a la existencia). O mejor, siempre que ocurre una vivencia en nosotros sin nuestra libre intervención y que además nuestra libre influencia no puede hacer que desaparezca, tenemos nuestra libertad cooperadora para tomar una postura delante de ella y de este modo conferirle un grado de libertad, o sea hacerle participante de nuestra libertad. Por ejemplo, cuando tenemos un dolor corporal (una vivencia no intencional), este dolor ocurre en nosotros sin nuestra libre intervención (yo no puedo originarlo libremente en mí); del mismo

---

<sup>40</sup> D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 309.

modo, nuestra libre influencia no puede hacer que el dolor desaparezca<sup>41</sup>. No obstante, podemos adoptar, con nuestra libertad cooperadora, una actitud ante esta vivencia, como aceptarla y soportarla.

Este razonamiento se puede aplicar, también, a nuestro ser afectado y a nuestras respuestas afectivas<sup>42</sup>. Vimos que tanto el ser afectado como nuestras respuestas afectivas no pueden ser engendrados libre y directamente por nosotros. Sin embargo, además de que podemos con nuestra libertad indirecta ‘preparar el camino’ para su venida, podemos, también, tomar una postura delante de ellos desde dentro y no de fuera. Postura que modifica profundamente el carácter de la vivencia. De este modo, dejan de tener un carácter accidental y se les confiere un nuevo significado. Así, “solamente gracias a las libres actitudes que modifican profundamente la vivencia misma, esta se hace totalmente nuestra”<sup>43</sup>. El uso de la libertad cooperadora es, pues, imprescindible para integrar la vivencia en nosotros.

Para Hildebrand, con nuestra libertad cooperadora, podemos hacer uso del núcleo más íntimo de nuestra libertad y adoptar libremente muchas y distintas actitudes delante de nuestras vivencias afectivas intencionales. He aquí algunos ejemplos de posturas que podemos tomar con nuestra libertad cooperadora delante de nuestra afectividad: podemos absorber conscientemente en nuestro corazón su

<sup>41</sup> Es verdad que, comprando un analgésico, puedo contribuir y mucho a que el dolor desaparezca. Sin embargo, esto va en otra dirección y no se encuadra en esta descripción.

<sup>42</sup> Cfr. *Idem*, p. 324.

Aquí se puede identificar un límite en los comentaristas del pensamiento de Hildebrand. Ellos, cuando hablan de la libertad cooperadora, solo la aplican a las respuestas afectivas y no consideran el ser afectado.

Me gustaría, también, decir que pienso que el uso de la libertad cooperadora puede abarcar y dirigirse no solo a las vivencias en nosotros sin nuestra libre intervención y que nuestra libre influencia no puede hacer que desaparezcan, como la irritabilidad, el dolor corporal, una pasión, el ser afectado, una respuesta afectiva, etc., sino, también, a las vivencias que existen en nosotros con nuestra libre intervención, como las respuestas volitivas. Yo puedo ‘sancionar’ o ‘desaprobar’, términos que comprenderemos mejor posteriormente, una respuesta volitiva mía. Por ejemplo, yo puedo ‘querer’ robar a una persona; sin embargo, yo puedo con mi libertad cooperadora tomar una postura delante de esta vivencia, de este mal querer mío, y así desaprobarlo. Es verdad que Hildebrand usa aquella definición en su libro de *Ética*; no obstante, pienso que en su libro *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, como vimos, consiente el uso de la libertad cooperadora en las respuestas volitivas, si bien no usa la expresión libertad cooperadora, sino ‘sanción’ y ‘desaprobación’, dos modalidades del uso de la libertad cooperadora, como veremos (Cfr. D. Hildebrand, *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, Trad. J. Palacios, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006, pp. 148-151).

<sup>43</sup> D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 310.

contenido; podemos ofrecerle nuestro corazón, dejarnos penetrar por él, abandonarnos a él; podemos hacer uso del núcleo más íntimo de nuestra libertad cooperadora y expresamente decir un ‘sí’ a nuestra vivencia afectiva (*Ja*), y así aceptarla e identificarnos con ella, o un ‘no’ (*Nein*), y así distanciarnos y desligarnos de nuestra vivencia afectiva, decapitándola (*decapitate*) y privándola de toda su substancia –o sea “sancionar” (*sanktionieren*) o “desaprobar” (*missbilligen*) nuestra vivencia afectiva, respectivamente, etc.<sup>44</sup>. Adoptando estas actitudes frente a nuestra afectividad espiritual, ella deja de ser accidental y así conferimos, como afirmé, un nuevo significado a la vivencia, tornándola nuestra. En caso de que no lo hagamos, estas vivencias flotan libremente en nosotros. Y así, en el caso de que se trate de buenas vivencias afectivas, no podemos recoger sus frutos y dones, algo que entenderemos mejor al analizar la ‘libertad recogedora’, ni tampoco eliminar el agobio y la contaminación causados por las malas vivencias afectivas intencionales. Adquirimos una plenitud afectiva que nos es concedida y no dada por nosotros. Por

<sup>44</sup> Cfr. *Idem*, pp. 313 y 327.

Aquí se ha de tener en consideración algunos puntos: Primero, es conveniente aquí destacar que la ‘sanción’ y la ‘desaprobación’ no se aplican solo a las respuestas afectivas, como la mayoría de los comentaristas de Hildebrand hace, sino también al ser afectado. Segundo, se tiene que mencionar que la sanción no supone un engendrar o un surgimiento de las vivencias afectivas intencionales, ni tampoco la desaprobación consiste en hacer desaparecer directamente estas vivencias. Sin embargo, con la desaprobación se puede contribuir indirectamente para que las malas vivencias afectivas puedan desaparecer.

Finalmente, es importante mencionar que estos términos ya se encontraban en Brentano (Cfr. F. Brentano, *El origen del conocimiento moral*, o.c. y *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, A. Francke Verlag, Bern, 1952). En este sentido, Moore afirma que “*This is a far better discussion of the most fundamental principles of Ethics than any others with which I am acquainted. Brentano himself is fully conscious that he has made a very great advance in the theory of Ethics. No one, he says, has determined the principles of ethics as, on the basis of new analysis, I have found it necessary to determine them; and his confidence both in the originality and in the value of his own work is completely justified. In almost all points in which he differs from any of the great historical systems, he is in the right; and he differs with regard to the most fundamental points of Moral Philosophy. Of all previous moralists, Sidgwick alone is in any respect superior to him; and Sidgwick was never clearly aware of the wide and important bearings of his discovery in this respect. Brentano is both clearer and more profound; and he avoids Sidgwick’s two fundamental errors. It would be difficult to exaggerate the importance of his work*” (G. Moore, *Review of Franz Brentano’s The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, “*International Journal of Ethics*”, Vol. 14, 1903, p. 115. Para comprender este término en Brentano sugiero la lectura de: J. Palacios, *El pensamiento en la acción*, Capparós Editores, Madrid, 2003, pp. 61-65 y S. Sánchez-Migallón, *La Ética de Franz Brentano*, I. 2., Eunsa, Pamplona, 1996.

Por otro lado, en Pfänder, también, se puede encontrar el uso de estos términos (Cfr. A. Pfänder, *Zur psychologie der Gesinnungen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische, Forschung, Goettingen, 1913 y 1930) como, también, en Scheler (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, o.c., p. 482).

otro lado, con estas actitudes de nuestra libertad cooperadora podemos, también, cooperar con el objeto o acontecimiento (sobre todo, si se trata de valores morales) y hacer que nuestra vivencia afectiva esté en armonía con él.

Analicemos con más detalle, recurriendo a otro ejemplo, el uso de la libertad cooperadora en las vivencias afectivas espirituales. Imaginemos ahora que asistimos a un acto de justicia, como el del jefe de una empresa que paga a su dependiente a causa del trabajo que este le hizo. Este gesto del jefe ciertamente nos conmueve, toca nuestro corazón. Así, ante esta vivencia, que ha ocurrido en nosotros sin nuestra libre intervención, podemos tomar una postura y conferirle un nuevo significado, haciéndola nuestra en un sentido nuevo. De este modo, nuestro ser afectado (y la supuesta respuesta afectiva que puede nacer ahí) deja de tener un carácter accidental. Podemos, por ejemplo, entregarnos a esta vivencia, abriendo así nuestra alma y exponerla a este valor de justicia o, en contrapartida, podemos negar su efecto, algo que sería una aberración (pero, veamos el caso donde podemos, por ejemplo, negar su efecto y no se trata además de ninguna aberración: frente al hecho de ser conmovidos con un acto de injusticia hecho a nuestro enemigo, por el hecho de que él es nuestro enemigo, nosotros podemos negar su efecto, ya que sabemos que no es correcto ser afectado negativamente por un acto de injusticia aunque la persona que recibe la injusticia sea nuestro enemigo)<sup>45</sup>. Como se trata de un ser afectado bueno, podemos, también, “sancionarlo” (lo mismo se aplica a la respuesta afectiva que de ahí nasce), esto es, decirle un ‘sí’ y aceptarlo y consecuentemente identificarnos con él (en contrapartida, si es un ser afectado malo y consecuentemente una mala respuesta afectiva, podemos desaprobarnos y así decapitarlos y privarlos de toda su substancia -es verdad que desaprobando nuestras vivencias afectivas, ellas todavía permanece en nosotros, ellas no ha desaparecido todavía; sin embargo, como no nos hemos identificado con ellas y las hemos privado de su substancia, es un buen camino para que ellas desaparezcan de nosotros).

Vimos que nuestras vivencias afectivas intencionales, en un primer sentido, no pueden ser valoradas moralmente, ya que no pueden ser engendradas libremente como es el querer. Sin embargo, vimos, también, que con nuestra libertad indirecta podemos ‘preparar el terreno’ para que podamos ser afectados y dar una respuesta

<sup>45</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 310.

afectiva correcta y que esto envuelve responsabilidad. En este sentido, una vez que somos responsables de poder contribuir para con nuestras vivencias afectivas, estas pueden ser valoradas moralmente. No obstante, nuestras vivencias afectivas intencionales, también, puede ser valoradas moralmente dependiendo del uso que hacemos de nuestra libertad cooperadora. Somos libres de tomar una posición delante de nuestras vivencias afectivas. Así, “no solamente somos capaces de hacer uso de nuestra libertad en esta dirección, sino que estamos moralmente obligados a ello. El hombre no está exclusivamente llamado a realizar acciones morales en las que se realice o se destruya algo mediante su voluntad, sino, asimismo, está, también, llamado a una libre toma de postura respecto de aquellas vivencias que existen en él y que su voluntad no puede crear ni destruir”<sup>46</sup>. Por otro lado, solo cuando adoptamos posturas frente a nuestras vivencias afectivas es que ellas se vuelven moralmente valiosas, sobre todo si se relaciona con valores moralmente relevantes (*moralisch relevanter Wert*)<sup>47</sup>.

#### 2.4.1. El uso de la libertad cooperadora en las respuestas afectivas y su diferencia específica con relación al ser afectado

Vimos que es importante usar nuestra libertad cooperadora en nuestras vivencias afectivas espirituales, a fin de integrarlas en nosotros. Caso contrario, ellas flotan libremente en nosotros, no pudiendo coger los frutos y dones, si ellas son buenas, o eliminar todo el agobio y la contaminación causados por las malas. Además, es sancionando o desaprobando nuestras vivencias afectivas que podemos

---

<sup>46</sup> *Ibidem*. Si bien Hildebrand usa esta expresión con relación a las respuestas afectivas, creo que se la puede, también, aplicar al ser afectado.

<sup>47</sup> Una vez más, Hildebrand aplica esta idea a las respuestas afectivas. Sin embargo, pienso que, también, se la puede aplicar al ser afectado (Cfr. *Idem*, p. 324 y 325).

En este sentido, relacionando el uso de nuestra libertad cooperadora en nuestras respuestas con la moralidad, es, también, importante mencionar que ya Tomás de Aquino decía: “*Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia ‘quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa’, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom*” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 4, ad. 3). “No obstante, no hay una acción completamente buena si no concurren todas las bondades, pues ‘cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra’, como dice Dionisio en el capítulo 4 de De div. Nom” (Trad.: Á. Casado).

cooperar con ellas y hacer que estén en armonía con el objeto o acontecimiento y así hacerles justicia.

Sin embargo, el sancionar y el desaprobar de las respuestas afectivas son distintos del sancionar y desaprobar del ser afectado. A pesar de que con el uso de la sanción y de la desaprobación de las vivencias, nos unimos y nos conformamos (o no) al objeto desde dentro y no desde fuera, en el ser afectado estas cooperaciones de nuestra libertad no son un elemento integrante del ser afectado. Esto no pasa en la sanción o desaprobación de nuestras respuestas afectivas, puesto que estas dimensiones de nuestra libertad cooperadora y nuestras respuestas afectivas son en sí mismas tomas de postura que adoptamos delante de un objeto (si bien que la sanción y la desaprobación son las tomas de posición más conscientes). Así, las primeras se pueden unir a las segundas como a su propia alma y, de este modo, orientarse en la misma dirección y, fundiéndose, llegar a ser una única y sola actitud. Su compenetración es tan grande que no se trata de dos realidades diferentes. Por esto, al contrario de lo que sucede en el ser afectado, la sanción y la desaprobación son elementos integrantes de las respuestas afectivas. En contrapartida, en nuestro ser afectado, que tiene un carácter receptivo y no es ninguna toma de postura frente al objeto, algo nos es otorgado. De este modo, nuestra sanción o desaprobación se contraponen a él. Así, a pesar de su profunda compenetración, ellos son dos lados distintos de una actitud, realidades diferentes. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, esto no quiere decir que esta actualización de la libertad cooperadora en el ser afectado sea menos profunda en comparación con su actualización en las respuestas afectivas<sup>48</sup>.

## 2.5. La libertad recogedora

Vimos cuál era el papel de la libertad cooperadora en nuestras vivencias afectivas espirituales. No obstante, el uso de nuestra libertad en ellas no termina con el uso de nuestra libertad cooperadora. O sea, además de que con nuestra libertad indirecta 'preparamos el terreno' para nuestras vivencias afectivas y de que con nuestra libertad cooperadora tomamos una actitud delante de ellas, podemos

<sup>48</sup> D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 316 y 317.

nuevamente usar nuestra libertad para recoger los frutos y dones de nuestras vivencias afectivas<sup>49</sup>. Si bien Hildebrand no le atribuye ningún nombre a este tipo de libertad, vamos a denominarla ‘libertad recogedora’.

El ser afectado por valores, sobre todo los moralmente relevantes, y dar las debidas respuestas a ellos da a la persona varios frutos y dones permanentes. En este sentido, existe un gran margen para que nuestra libertad pueda intervenir y recoger estos frutos y dones y hacer un uso permanente de ellos, o sea para que se comporte de acuerdo con ellos. Solo de este modo nuestras vivencias afectivas pueden dejar una huella en la persona.

Si bien son dos cosas distintas, como se puede ver, existe pues una relación entre el modo en que aceptamos nuestras vivencias afectivas espirituales y el recogimiento de sus dones y su uso correcto (el aceptar las vivencias afectivas se refiere al uso de nuestra libertad cooperadora, o sea a nuestra toma de postura delante de ellas; ya el recogimiento y el uso correcto de las vivencias afectivas se refiere a lo que ocurre en nosotros después de que ellas se hayan desvanecido). Es verdad que el uso correcto de nuestras vivencias afectivas, que implica que nos comportemos de acuerdo con nuestras buenas vivencias afectivas, va más allá de la toma de postura que adoptamos delante de ellas; no obstante, el modo como aceptamos las vivencias afectivas espirituales pertenece exclusivamente a nuestra libertad cooperadora. Como se ve, una libertad implica la otra.

Veamos un ejemplo, para ayudarnos a comprender esta situación: imaginemos que vemos a alguien ayudar económicamente a una persona que está pasando dificultades y somos afectados por este gesto de generosidad y nos llenamos de alegría. Podemos usar nuestra libertad cooperadora y decir un ‘sí’ a estas vivencias afectivas, porque se tratan de vivencias afectivas intencionales buenas. De este modo, le conferimos un significado y hacemos estas vivencias verdaderamente nuestras.

---

<sup>49</sup> “Nuestra libre influencia en esta dimensión tiene un triple papel. Primero, está la influencia indirecta de preparar el suelo de nuestra alma para ser afectados por los valores. Segundo, existe la libertad cooperadora cuando se nos concede esta vivencia. Tercero, se halla el papel de nuestra libertad en la recolección de los frutos de esa vivencia. Por lo tanto, aparte de nuestra aceptación cooperadora del ser afectados, la libertad humana se encuentra en el prólogo y en el epílogo” (*Idem*, p. 311).

Esta es pues otro tipo de libertad que no es tenida en consideración por los comentaristas de Hildebrand.

Pero, podemos, también, usar nuestra libertad para recoger los frutos y dones de estas vivencias y en seguida hacer un uso correcto y comportarnos de acuerdo con estas vivencias.

Vimos que las vivencias afectivas intencionales pueden ser valoradas moralmente recurriendo al uso que hacemos de nuestra libertad indirecta y cooperadora. Pero, se puede ir más lejos y decir que ellas pueden, también, ser valoradas moralmente recurriendo al uso que hacemos de nuestra libertad recogedora ante nuestras vivencias afectivas, si bien Hildebrand no lo afirma. No recoger los frutos y dones de nuestro ser afectado, como, también, de nuestras respuestas afectivas, y hacer un uso correcto de ellos es un mal moral. Estamos pues obligados a hacerlo y así evitar un desinterés por ellos<sup>50</sup>.

## 2.6. La verdadera libertad

Para Hildebrand, toda la persona humana, independientemente de si es varón o mujer, joven o viejo, filósofo, jugador de fútbol, religioso o pedrero, etc. tiene la vocación (*Beruf*) primaria de captar, ser afectado y responder a los valores (volitiva y afectivamente)<sup>51</sup>. Vimos cual es el papel de la libertad en ello y su relación a las vivencias afectivas. Así, después de que hemos analizado los distintos tipos de libertad y su relación con las vivencias afectivas, hemos llegado al punto de presentar el último tipo de libertad en el pensamiento de Hildebrand, esto es la “verdadera libertad” (*Wahre Freiheit*) y de relacionarla con la afectividad.

Esta verdadera y suprema libertad, distinta pero relacionada con los otros tipos de libertad, como veremos, se caracteriza por ser la consecuencia de la realización de la vocación de participar en el mundo de los valores; por ser el ‘premio’ por su realización. Se encuentra en la persona que tiene la voluntad general y sobreactual (*Überaktuel*) de ser moralmente bueno. Por esto, está en estricta relación con la

<sup>50</sup> Después de que hemos verificado que el ser afectado y las respuestas afectivas pueden ser valoradas moralmente, teniendo en consideración el uso que hacemos de nuestra libertad indirecta, cooperadora y recogedora, se puede decir que, a pesar de esto, en el pensamiento de Hildebrand, es siempre peor cometer una acción mala (Cfr. *Idem*, p. 324).

<sup>51</sup> Cfr. *Idem*, pp. 173-174

verdadera felicidad<sup>52</sup>. O sea, la persona que realiza su vocación además de ser verdaderamente libre es simultáneamente verdaderamente feliz. Y la persona que es verdaderamente feliz es consecuentemente verdaderamente libre.

No obstante, la descripción de esta libertad va más lejos. O sea, siempre que la persona correctamente capta, es afectada y responde (volitiva y afectivamente) a los valores adquiere esta libertad. Es como una señal de 'salud', armonía y de 'buen funcionamiento' de su persona. Del mismo modo, la persona que ha adquirido esta libertad puede mejor captar, ser afectado y responder a los valores, participando así de una vida superior<sup>53</sup>. Es como si esta libertad al revés 'lubrificase' nuestra alma a fin de que aquellas vivencias puedan ocurrir con mayor facilidad.

En mi opinión, conviene aquí, también, agregar que este proceso no es estático, sino dinámico. Esto porque siempre se puede adquirir cada vez más esta libertad y del mismo modo siempre se puede mejorar y aumentar nuestro captar, nuestro ser afectado y respuestas (afectivas y volitivas) a los valores. Por esto, esta libertad no tiene un límite. Así, jamás podemos decir que hemos logrado el máximo grado de esta libertad. Siempre se la puede aumentar.

Por otro lado, en mi opinión, conviene, también, mencionar esto, que está en relación con la descripción anterior. Esta libertad se puede ganar siempre que realizamos nuestra vocación de participar en el mundo de los valores. Sin embargo, también, se la puede perder. Esto es, siempre que dejamos de participar del mundo de los valores, en beneficio de la satisfacción de nuestro orgullo y concupiscencia, perdemos, también, esta libertad. Así, siempre que optamos por el mundo de lo solo subjetivamente satisfactorio en detrimento de los valores es como si lesionásemos, mutilásemos o atrofiásemos nuestra alma. Esto hace que con ello perezca la libertad para posteriormente poder participar en el mundo de los valores.

Como vemos, podemos ganar o perder esta libertad dependiendo de si realizamos nuestra vocación o no. Por otro lado, en mi opinión, creo que el hecho de ganar o perder esta libertad, también, va a ser decisivo y a contribuir a un mayor o menor uso, respectivamente, de nuestra libertad directa, indirecta y cooperadora y

---

<sup>52</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, Trad. M. Wannick, Ed. Encuentro, Madrid, 1996, pp. 309 y 315.

<sup>53</sup> Cfr. *Idem*, pp. 169-172.

viceversa. Esto es, siempre que participamos en el mundo de los valores, podemos adquirir más la verdadera libertad y así podemos más fácilmente usar posteriormente los otros tipos de libertad en esta participación y viceversa. Del mismo modo, siempre que respondemos a lo solo subjetivamente satisfactorio, perdemos la verdadera libertad y así, posteriormente, perdemos la capacidad de usar las otras libertades para con el mundo de los valores y viceversa<sup>54</sup>. Se trata, de un tipo de 'simbiosis'. En virtud de esto podemos llegar a esta conclusión: mientras que la libertad ontológica jamás la perdemos, aunque cometamos las acciones más laudables o, en contrapartida, las acciones más malvadas, las otras libertades podemos ganarlas o perderlas, dependiendo de si participamos, o no, en el mundo de los valores<sup>55</sup>.

Vimos que la verdadera libertad se encuentra en la persona que tiene la voluntad general y sobreactual de unirse a los valores. Por esto, además de poseer esta verdadera libertad, y de acuerdo con todas estas relaciones que hemos visto, ella es, también, aquella que puede ser consciente y hacer un buen uso de los otros tipos de libertad, sobre todo de la libertad indirecta y, más todavía, de la libertad cooperadora<sup>56</sup>.

Cuando se habla de moralidad no se la asocia a la afectividad. En este sentido, conociendo la propuesta de Hildebrand, podemos pues verificar que nuestra afectividad puede sí ser valorada moralmente, permitiéndolo en este modo a la persona humana autorealizarse de un modo más eficaz.

<sup>54</sup> Ya Agustín decía que quien usa mal el libero arbitrio, se pierde a sí mismo y el libero arbitrio, también, (Cfr. Agustín, *Enchiridion*, XXX).

<sup>55</sup> Idea idéntica se encuentra en Antonio Malo que afirma: "Hay que distinguir (...) entre dos tipos de libertad: una *esencial* y otra *operativa*. La libertad esencial es la que os permite no estar determinados en el obrar ni quedar completamente determinados por las propias elecciones. Por eso, a pesar de que las obras realizadas sean contrarias a la verdad personal, dicha libertad no se pierde nunca. La operativa, en cambio, es el grado de libertad que tenéis para obrar; cuando la usáis mal, puede reducirse hasta casi desaparecer. Es lo que ocurre en el vicio. Aun implicando la existencia de la libertad esencial, el vicio disminuye la libertad operativa, pues introduce en la naturaleza una inclinación que es contraria a la verdad de la persona" (A. Malo, *Los senderos perdidos en el bosque. Diálogos en torno a la verdad personal*, Ediciones internacionales Universitarias, Pamplona, 2007, p. 160).

<sup>56</sup> Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 313-314; 317-318 y 325 y *Nuestra transformación en Cristo*, o.c., p. 51. En contrapartida, una persona como Caín, Nero, Hitler o Don Juan, son aquellos que además de carecer totalmente de la verdadera libertad, no hacen buen uso de la libertad indirecta y, sobre todo, de la cooperadora (Cfr. D. Hildebrand, *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, o.c., pp. 148-150).